

الصهيونية والمسيحانية والتراث اليهودي

نص: آلان ديكوف(*)

ترجمة: عز الدين عناية(**)

لقد أثارت التحوّلات السوسيوسياسية التي شهدتها العالم اليهودي منذ القرن XVIII تساؤلاً جذرياً حرجاً، وذا صبغة مُربكة للعقول المفكّرة: ضمن أية حدود يتواجد أو يغيب التواصل الأصيل بين العهدين، الماقبل والمابعد اعتناقي؟ سؤال مصيري، لأنه يحشر ضمن سياقه، مسألة المدلول العميق للمصير اليهودي المعاصر، وانخراطه ضمن مسار التاريخ الممتدّ. لأن التفسيرات المتعاضدة توفّر انسجاماً قوياً فيما بينها، فليس من المستغرب معاينة مقاربتين متضاربتين، ترتاد كل منهما وبصفة دائمة سوق الأفكار. فالجدل الذي حرّك عديد المجالس الفكرية اليهودية خلال الاحتفال بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية، قد وفّر صورة جدّ حيّة عن الأمر.

من ناحية، أولئك الذين يقدّمون أنفسهم بكونهم «جمهوريين»، وينوّهون بترقّي اليهود إلى مرتبة المواطنة الفردية - وهو تقدير في غاية الإيجابية -، والتي ضمنت لهم الخروج من الغيتو، حيز الإنغلاق، واكتساب الحريات الشخصية، التي منحت اليهود بشكل ما، أشكال كرامتهم الإنسانية كافة. فالثورة بحسب هذا التمشّي قد دشّنت حقبة جديدة، دفعت خلالها اليهود باتجاه الحداثة⁽¹⁾.

(*) الكاتب آلان ديكوف - Alain Dieckhoff - مكلف بالبحث في المركز القومي للأبحاث العلمية في فرنسا - CNRS/ CERI - وصاحب مؤلف: Les Espaces d'Israel, Paris, 1983. أخذ مقاله المترجم من الكتاب المشترك: Les Politiques de Dieu الذي ترأسه جيل كيبييل Gilles Kepel ونشرته دار: Seuil, Paris, 1993.

(**) باحث في علم الأديان، سوسة - تونس.

(1) هذا الموقف نجده مدافع عنه من طرف:

Robert Badinter: Libres et Egaux... L'émancipation des juifs, 1789-1791, Paris, Fayard, 1989.

Dominique Schnapper et chantal Benayoun: «Citoyenneté républicaine et spécificité juive», Les Nouveaux Cahiers, été 1989, 97, p. 5-9.

بخلاف ذلك الطرح، أولئك الذين صاغوا مقاربة نقدية لـ «إيديولوجية المثوية الثانية» من خلال تأكيدهم على الأبعاد الإشكالية للانعتاق؛ إذ يؤكدون أن سياق العلمنة الذي رافق تطوّر الجمهورية، شهد أمحاء جزئياً للأيهودية المسيحية لفائدة لاسامية عرقية أكثر خطورة، لتأسسها على إدعاء بشأن الطبيعة البيولوجية لليهود، الثابتة والمتدنية. ويعودون بظهور الحداثة اليهودية، إلى التطورات التي هرّت المجتمع اليهودي في بداية العصر الوسيط. ضمن هذا المنظور، الحاضر (الثوري) ليس مردّه إلى ظهور فجئي، وإنما هو واقعة ينبغي فهمها انطلاقاً من الماضي وتراثه⁽²⁾.

القطيعة أم التواصل؟ هذان العاملان هما في الحقيقة حاضران في يهودية ما بعد الثورة، ولكن الإشكالية في الأساس هي في التفكير بأمرهما معاً بصفتهم لحظتين لسياق جدلي موحد.

الانعتاق والكتابة الثانية للمسيحانية

لقد حضر الانعتاق كمرجع أساسي لليهودية تحت ضربين مختلفين خلال القرن XIX: انعتاق فردي في مجتمعات أوروبا الغربية، أين استطاع اليهود تحقيق الاندماج التدريجي بعد تجاوز عائق الضوابط الشرعية.

- انعتاق جماعي، كما هو الأمر في الامبراطورية القيصرية، معتبر بصفته العلاج الوحيد لأوتوقراطية مستحكمة. فمنطق الانعتاق يستدعي اليهود لتبني أنماط تفكير مستحدثة. فما عاد اليهودي فرداً من شعب مشتّت، مكوّن من جماعات مستقلة (كمِلّوت)، ومساسة بتشريع ديني. ولكن مواطن من الدولة الفرنسية (أو الإيطالية أو الألمانية...)، مؤمن بالعقيدة الموسوية، أو كما هو الأمر في روسيا، مناضل ثوري في حزب اشتراكي بصدد التشكّل، أو عضو في أمة يهودية ساعية نحو تقرير مصيرها داخل الامبراطورية، مثل (البندية، أو الحكم الذاتي لسيمون دبنوف Simon Dubnov أو السجمية للحزب العمالي الاشتراكي اليهودي)، أو كما هو الأمر في فلسطين مع الصهيونية.

على مستوى تاريخي، فقد مثّل الانعتاق، دون شك، تغييراً جوهرياً في تشكّل الهوية اليهودية. ولكن التراجع المتطور لأجزاء واسعة من المجتمع اليهودي التقليدي، لا يعني أبداً التفكك الكليّ لنسق القيم اليهودية. وبالعكس، فمن البين الملاحظة، أنه في الآن الذي تتمّ فيه عملية الاندماج الاجتماعي والثقافة بشكل متطور، فإن القانون الأخلاقي اليهودي ما عرف أبداً الهجران، ولكن أعيد استثماره وتكييفه وتشكيله. وقد تجلّى ذلك

Shmuel Trigano: «Le système de la double attente devant la figure juive», *Pardès*, 13, 1991, p. 183-207. (2)

بجلاء في المسألة الأساسية مع موضوع المسيحانية. فالترجي المسيحاني بطابعه المزدوج، البنائي (العودة للعصر الذهبي للأصول)، واليوطوبي (الإرساء لعالم مختلف وأمثل)، قد وقع تبلوره في فترة الهيكل الأول (بين القرن: X و VI ق م.)، والذي أصبح شيئاً فشيئاً «عقيدة» ثابتة في اليهودية⁽³⁾. وبقدر ما كانت الحياة المعيشية لليهود صعبة ومغتربة في المنفى، بقدر ما أصبح المستقبل محملاً بكافة الإمكانيات الخارقة. فسياق الانعتاق لم يجعل حداً لذلك الانتظار المتوَجَّع للخلاص، بل قاد إلى تأويل مستجد (بالاستثناء طبعاً، في الأوساط الأرثوذكسية السائرة نحو الاندحار، والتي تسعى للحفاظ على نمط الحياة اليهودية، أي الطابع المعجز والرؤيوي للمسيحانية). بالإضافة، فهل سيتظافر انخراط اليهود في مجتمعات أوروبا الغربية، مع انتشار ثانٍ لديناميكية مسيحانية باتجاه البلدان التي حازوا فيها على المواطنة.

إذا اعتبر الانعتاق بمثابة التحقق للمثال المسيحاني مع مبدأ الأخوة الكوني، وأصبح نابليون Napoléon ولويس فيليب Louis Philippe، بمثابة قورش Cyrus الذي حرّر اليهود من العبودية ومنحهم الحرية. وأصبحت فرنسا الأرض المقدسة الجديدة، وإعلان حقوق الإنسان الوصايا العشر الحديثة. فهذا الخطاب المدعوم من طرف عديد الحاخامات، الذين ماثلوا بحماس بين تاريخ فرنسا والتاريخ التوراتي⁽⁴⁾ سمح بالحفاظ على ديمومة الدلالة المسيحانية مع إعطائها توجّهاً محدثاً وذا طابع إجرائي مباشر. ويعتبر موقف الحاخامات الإصلاحيين الألمان المجتمعين بفرنكفورت سنة 1845م نموذجياً في هذه الحركة: حتى أنهم عملوا على إلغاء أي توجّه للانبعاث الوطني لليهود في فلسطين، وألحوا على ضرورة إعطاء مكانة رائدة للفكرة المسيحانية في الصلوات وحيث اليهود ملقى على عاتقهم نشر رسالة التآخي بين الشعوب. وكذلك الأمر مع الولايات المتحدة خلال الحقبة المعاصرة، وكأنها تمثل - باستعادة مصطلحات إعلان بيتسبورغ 1885م. «التحقيق للرجاء المسيحاني الأكبر لإسرائيل، في إرساء الحقيقة، والعدالة، والسلم بين البشر». وفي نفس الوقت الذي هجر فيه اليهود الإصلاحيون (الموالون لتكييف اليهودية مع نسق التطور الاجتماعي)، فكرة التأسيس السياسي ليهودا، تحت إمرة مسيا منحدر من بيت داود، فإنهم قد عملوا على «صهينة» أميركا: حيث أصبح العالم الجديد التجسد لأورشليم التوراتية، والموقعون على إعلان الاستقلال بمثابة شخصيات نبوية مكرّمة. إضافة إلى ذلك فقد وُظفت الصورة المسيحانية لتدعيم الاندماج الاجتماعي السياسي لليهود بالولايات المتحدة⁽⁵⁾. ومما ساعد على تسهيل هذا

(3) انظر مقالة: Gershom Scholem: «Pour comprendre le messianisme juif» in *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du Judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 23-66.

(4) J.M. Chouraqui: «Patriotisme et Judaïsme: La France dans le regard des juifs français de 1789 à nos jours», *Pardès*, 7, 1988, p. 143-156.

(5) للتوسع بشأن وعي المعارضة الدينية للصهيونية وكذلك رفض مشروع تأسيس الدولة اليهودية على أرض =

التحويل للمسيحانية، التاريخ الروحي الخاص بالولايات المتحدة. فقد عاش الطُهريون هجرتهم في القرن XVII، بمثابة النزول بالأرض الموعودة، من أجل تشييد أورشليم الجديد⁽⁶⁾.

إن فشا نمط آخر من التشكل المسيحاني، داخل أحضان الحركات الثورية، أين كان اليهود فيها متواجدين بكثافة. وتفسر تلك الواقعة ببسر من وجهة نظر سوسيولوجية بصفة هؤلاء «المثقفين العائمين reischwebende Intellektuelle» المعانين من طرف كارل مانهايم Karl Mannheim قد انحصروا بين عالم يهودي تقليدي، كانوا قد هجروه، ومجتمع مضيف لم يقدروا على اختراقه (حالة روسيا وكذلك أيضاً ألمانيا). فبطبيعتهم تلك، هم محمولون لانتقاد النظام الاجتماعي الذي القاهم على أطرافه. تمت تلك الحركة النقدية عموماً بالاعتماد على حجة عقلية مستمدة من الماركسية. ولكن الانتقاد للمجتمع البرجوازي والتطلع لتغييره بمجتمع عادل، قد اندست فيه نفحة مسيحانية خفية وغير جلية. فقد أكد عديد الكتاب على أن رغبة الماركسية في تأسيس عالم عادل ومتساو، مستبطنة ببعيد مسيحاني مضمّر. ولاحظ كارل لويث Karl Louith تلميذ هايدجر Heidegger أن البيان الشيوعي «هو وثيقة نبوية، وقرار ودعوى للعمل، وليس أبداً معايينة علمية صرفة مبنية على حجة اختبارية للوقائع المحسوسة»⁽⁷⁾.

وذهب الفيلسوف الروسي نيكولا بردياف Nicolas Berdiaev ذلك المذهب، مرتثياً في مذهب كارل ماركس «أن البروليتاريا هي إسرائيل الجديدة، شعب الله المختار، وهي المحررة والمشيّدة للمملكة الأرضية المقبلة. فشيوعيته البروليتارية هي شكل معلمن للسليازم (الالفية) اليهودي القديم»⁽⁸⁾. وإذا ما كان أغلب القادة الثوريين اليهود (تروتسكي Trotsky وبرنستين Bernstein وأدلر Adler...) قد تخلّصوا بحدّة من التراث الديني، فإن ذلك لا يلغي أبداً ما أكّده حدس بردياف وبالعكس، فقد كان لزاماً أن يهجر

= فلسطين على ضوء مقولة المسيح المخلص، انظر: د. رشاد عبد الله السلامي: القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، حزيران 1994، ص 125 وما بعدها (المترجم).

(6) وقع تحليل العلاقات الحميمة بإسهاب بين أميركا وصهيون فلسطين، في نطاق مشروع البحث، المنطلق سنة 1970م مع الأستاذ موش دافيس في الجامعة العبرية بالقدس.

انظر: Moshe Davis (ed.), With Eyes Toward Zion: Scholars Colloquium on America-Holy Land Studies, New York, Arno Press, 1977. Moshe Davis (ed.), With Eyes Toward Zion II: Themes and Sources in the Archives of the United States. Great Britain, Turkey and Israel, New York, Praeger, 1986. وقد وقع توسيع حقل الأبحاث منذ بضع سنوات، ليعطي مجمل العلاقات بين البلدان الغربية والأرض المقدسة: Moshe Davis et Yehoshua Ben-Arich: With Eyes Toward Zion III: Western Societies and the Holy Land, New York, Praeger, 1991.

(7) Karl Lowith: Meaning in History, Chicago, University of Chicago Press: 1949, p. 43.

(8) Nicolas Berdiaev: The Russian Revolution, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961, p. 69-70.

هؤلاء الرجال اليهودية التقليدية، حتى يحولوا ترجيحهم الخلاصي المسبغ على الاشتراكية، لأجل صياغة صورة مستجدة للمسيحانية. فتبطن العامل المسيحاني جلي وعميق في مختلف الاشتراكيات الفوضوية للقرن XX، حتى أن ميكائيل لوي Michael Löwy يتحدث عن تجانس خفي ومميز بين المسيحانية اليهودية واليوطوبيا الفوضوية، في أعمال الإنتلجنسيا اليهودية في أوروبا الوسطى. فهؤلاء المثقفين أكانوا موالين للدين على شاكلة مارتن بوبر Martin Buber أو ملاحدة مثل أرنست بلوخ Ernst Bloch فإنهم تجمعهم رابطة رومانسية موحدة في معاداة الرأسمالية، ويتقاسمون رغبة جارفة في تشييد مجتمع جديد Gemeinschaft بفضلته تتحقق مملكة الرب على الأرض⁽⁹⁾.

وتجلت المسيحانية كشكل غير متجاوز، لإضفاء الشرعية، سواء بالنسبة إلى تدعيم النظام الديمقراطي - الليبرالي (أوروبا الغربية وأميركا)، أو إلى التنديد بالطاغوتية السياسية (خصوصاً في الأمبراطورية الروسية)، أو إلى انتقاد النظام الرأسمالي. وليس من المتيسر لهذه المسيحانية أن تبقى دون أثر على الإيديولوجيا القومية، إيديولوجية الصهيونية، التي تشكلت خلال الربع الأخير للقرن XIX.

من المسيحانية الواقعية إلى المسيحانية الناشطة

ينبغي إلزاماً، لمتابعة المسألة المسيحانية، الصعود باتجاه البدايات الأولى للصهيونية في أواسط القرن XIX. ومما يلاحظ بدءاً، أن تشكل الصهيونية في وثاق مع ظهور وعي تاريخي بالظاهرة اليهودية وضع محل تساؤل الرؤية الثابتة لليهودية أزلية وقوية⁽¹⁰⁾. ففي ألمانيا وفي بداية القرن XIX يشهد ميلاد علم اليهودية Wissenschaft des Judentums وبصورة جلية، على ذلك الوعي بتاريخية اليهود. فتلك الاستعادة الواعية للماضي اليهودي، والتي أصبحت موضوع معرفة تفكرية. أتت ضمن إعادة الاكتشاف للبعد التاريخي الذي يتصف به الفكر الأوروبي خلال القرن الأخير. ذلك أن عهد التاريخ النقدي يتأسس على أنقاض التراث الخرافي، الذي يوقع توالي الأحداث في «زمن ثابت»، ومؤولاً إياها بصفتها تنوعات مختلفة لوعي أسطوري بالحياة. ذلك الوعي بتورخ المسائل سوف يخرق العالم اليهودي بانسياب، معطيات شرعية مستجدة لمعنى الفعل. والذي سيعيد النشاط للمسيحانية، بعد أن عرفت ترصنها عبر القرون، بالرغم مما يلزمها من أنجراح حتى فترة أخيرة، بفعل الضياع التام للاستقلال

(9) لمزيد التوضيح، انظر العمل المهم لـ:

Michael Löwy: *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, Paris, PUF, Coll.

«Sociologie d'aujourd'hui», 1986.

Nathan Rotenstreich: *Tradition and Reality. The impact of History on Modern Jewish Thought*, (10) New York, Random House, 1972.

اليهودي، بعد خيبة ثورة سيمون بار كوكبا Simon BarKokhba 135م، التي أضفت عليها مسحة مسيحانية من طرف بعض الأوساط الدينية عصرئذ. واحترز بعض الحاخامات، مما دفعهم إلى محاصرة مظاهر الهيجان المسيحاني غير المنضبطة، والتي توشك في حالة الخيبة زعزعة وضع اليهود في الشتات. وبمراجعة ذلك الركن الإيماني، عودة المسيا، يبدي فقهاء الشريعة حذراً كبيراً تجاه الحركات ذات الادعاء المسيحاني، التي ظهرت في التاريخ اليهودي عبر القرون. فملحمة سبتاي زيفي Sabbatai Tseir التي أثارت موجة حماس هائلة في العالم اليهودي 1665 - 1667م، والتي انتهت صاحبها بالاهتداء للإسلام، مخلفاً عدداً من حواريه في متاهة حرجة قد دُعمت الإدانات الصادرة عن السلطات الحاخامية⁽¹¹⁾. وتحديد الطابع الحيوي (والسياسي طبعاً) للمسيحانية طبعها بميزات ثلاث: منفعة (حيث الخلاص يتم بصفة إعجازية)، ويوطوية (حيث ترسي عهداً جذرياً مستجداً) ورؤيوية (حيث تأتي على إثر اجتياح الكوارث الفاجعة). ولا يعني التحديد أبدأ الإلغاء للمسيحانية، ولكن إعادة التوجيه لها ضمن توجه شخصي وباطني. وأصبح الإنسان اليهودي - وتلك الدعوة الأساسية للحاسيدية التي ظهرت في جنوب أكرانيا خلال القرن XVIII - مدعواً لتحقيق خلاصه الصوفي من خلال تطوير توحد صادق مع الله (ترقيّ الدفكوت). فاليهودي ينبغي أن لا يتدخل مباشرة في التاريخ (على شاكلة الساباتية) ولكن ينبغي أن يتمركز على خلاص روحه الذاتي.

وسوف يُتِمّ انكشاف تاريخية اليهود ذلك «النظام المسيحاني السكوني»، المتواجد في بعض الأوساط الأرثوذكسية المهمشة - لحظة البداية -، ولكنها ذات قيمة رمزية فالأشخاص - الحاخامات منهم بالخصوص - الذين بدأوا في السنوات 1850 - 1860 ينادون بالعودة إلى صهيون، بدّوا للوهلة الأولى. بمثابة متنوّرين طبيّين، في حين كانت مساهمتهم الإيديولوجية مهمة حتى وإن لم تتخذ تجديدهم معنى إلا خلال السنوات الثلاثين اللاحقة. عندما بدأت الحركة الصهيونية في الظهور وبدخلها جناح ديني⁽¹²⁾. ومن اللازم ملاحظة أمرين مع هؤلاء الرواد الأوائل للصهيونية⁽¹³⁾، حيث الوجوه البارزة من بينها الحاخام السفاردي يهوذا القلعي Yéhouda Alkalai 1798 - 1878، وابن ملته الأشكنازي زيفي هيرش كاليشار Tsevi Hirsh Kalischer 1795 - 1874.

(11) Gershom Scholem, Sabbatai Tsevi: Le Messie Mystique, 1626-1676, Lagrasse, Verdier, Coll. «Les Dix Paroles», 1983.

(12) ينبغي وعي تغير مدلولات المفاهيم الدينية في العقل اليهودي، ضمن آثار التغيرات العميقة التي هزت العقل الكوني خلال القرون الأخيرة، والتي تجلّت آثارها الفاعلة على العقل اللاهوتي اليهودي، الذي انطرح أمامه حقيقة، أن دخول بوابة التاريخ في العصر الحديث، لن تتيسر إلا بفعل علمنة الديني وإعادة القراءة له ضمن شروط العقلانية الصارمة، الخالية من المنطق الغيبي. كما قد عالجنّا هذه المسألة في مقالنا الصادر حول سغموند فرويد S. Freud تحت عنوان: القراءة الفرويدية للدين/ حدود العلمي ومؤثرات الاجتماعي: مجلة الحياة الثقافية، السنة 22، العدد 84، أبريل 1997م، وزارة الثقافة، تونس، ص 30 إلى 36. (المترجم).

(13) Jacob Vatz: «The Forerunners of Zionism», Jerusalem Quarterly, 7, printemps-été 1978, p. 10-21.

فمن ناحية، فهم يبدون الحجة على حساسية جلية تجاه التحولات التاريخية، مثل الصعود الاجتماعي لأعيان يهود (بدءاً بعائلة روتشيلد) في البلدان الغربية، بدايات الحضور الأوروبي بفلسطين وانتعاش الفلاحة اليهودية، الغليان القومي للشعوب البلقانية في بولونيا والمجر وما خلفته أحداثها من تغيرات راديكالية. فتلك المعاينة التي رُصدت كذلك مع معاصرين لهم، سوف يعطيها الرواد الصهاينة وبشكل آخر ترجمة دينية. فبالنسبة إلى هؤلاء القوم المتشككين داخل التراث الأرثوذكسي، تشكل تلك التحولات وبالضرورة جزءاً من «مخطط» العناية الإلهية للتغيير، وفي العمق، لحالة التشتت اليهودي: إنها آيات إلهية كاشفة لقرب ساعة الخلاص. فأي تأويل هو بالأساس مستجد، بصفة حلول الزمن المسيحاني ليس مدركاً كهجمة كارثية وفجئية، ولكن كمسار (تطوري سوف تعقبه مرحلتان: الأولى طبيعية، أي يكون للإنسان (اليهودي) دوراً فاعلاً يلعبه على مسرح التاريخ. الثانية إعجازية، أين يتدخل الله بكل مجده لتجميع مشتتي إسرائيل، قصد إعادة بناء هيكل أورشليم ومملكة داود وإقامة السنهدرين. وبالتمييز بين لحظتين في مسار الخلاص، يضيف كوكبة حاخاماتنا الشرعية على العودة المخططة إلى فلسطين من طرف شلة من الشعب اليهودي من خلال مباركة النشاطية المسيحانية.

هذا العمل لإعادة تشكيل المسيحانية يبدو ضرورياً لشرعنة مساهمة حاخامات داخل المنظمة الصهيونية المؤسسة مع هرتزل في 1897م، ضرورياً بشكليين، بدءاً لتأكيد شرعية المسار الصهيوني الديني في مواجهة أنتلجنسيا يهودية روسية، ممثلة في شخصيات مثل حاييم وايزمان Haim Weizmann شديدة الانتقاد لـ «النظام الإكليروسي» ولاحقاً للتملص من التقليدية المتزمتة المدافع عنها معاً، سواء من جانب الناطقين باسم الحاسيدية ذوي المقاربة الصوفية لليهودية، أو مع الماسكين بزمام الأكاديميات الدينية (يشفوت)، الداعين لعقلانية تقوية، وحيث التميزت جلية بينهما في تطبيق اليهودية، ذات الصبغة العاطفية مع الأوائل والرصانة العقلانية مع التالين. ويتحد هذان التياران وبشكل آخر، في ولائهما المشترك لمسيحانية منفصلة، على رفض مطلق للصهيونية، المعتمدة لديهم هرطوقية. إذ ما يقوم به دعائهما من تنظيم لهجرة اليهود إلى أرض إسرائيل غاية تكوين مجتمع مستقل، يمثل لديهم خلاصاً، باعتبار التجميع الضادق للمشتتين يكون عملاً مُعجزاً لله وحده. ولتجاوز تلك الإدانة الصريحة المهيمنة في الحركة الأرثوذكسية، سوف يستعمل حاخامات الموالون للصهيونية (صامويل موهلافر Samuel Mohilever ويعقوب رانز Jacob Reines)، الذين أسسوا في 1902 حزب مزراحي⁽¹⁴⁾ (المركز الروحي)، حجة مزدوجة.

(14) اختصار للكلمات «مركز روحاني». (المترجم).

في مرحلة أولى، ولأجل إزالة تخوفات السلطات الحاخامية العليا، بحث رانز وأتباعه لتدعيم تعاونهم مع اليهود العلمانيين، عبر رفض كل صبغة دينية عن الصهيونية، باعتبارها مجرد عملية إنقاذ، ساعية نحو تخليص اليهود من واقع القمع السياسي ومواساة حالة عوزهم المادي. وبصفة مغايرة، ولأن الصهيونية هي «مفتقدة كلياً للجانب الروحي» بصفقتها «بصورة إجمالية مادية وسياسية»⁽¹⁵⁾ فإن تعاون اليهود المتدينين معها كان باهتاً، جزاء تجرّدها من أي دلالة دينية، علاوة أنها لم تجعل محل تساؤل الرؤية التقليدية للخلاص.

يشكو هذا الخطاب الذرائعي من خطأ أساسي: كيف أن حاخامات على قناعة بالمقدرة الهائلة لله، بإمكانهم قبول أن حركة مثل الصهيونية مدعوة لإعطاء توجه جديد لمصير «أمة إسرائيل المقدسة»، وتكون مفتقرة للحسّ الديني؟ فإذا ما كان اليهود وبصفة جماعية قد أرسوا عهداً دائماً مع الله، فإن أيّاً من أفعالهم، حتى الأوفر حقارة، ليس بالإمكان أن تكون في حلّ من القداسة.

فبالحريّ أن أحداثاً أكثر أهمية من العودة الجسدية لليهود لأرض إسرائيل (إرتز إسرائيل)⁽¹⁶⁾، كانتعاشة العمل الفلاحي، وانبعثات حياة اجتماعية وثقافية، واليقظة السياسية للأمة، بصفقتها وقائع تكشف عن عمق ولاء اليهود لصهيون، لا يمكن أن تتمّ دون تدخل العناية الإلهية. ومن المنطقي جداً أن يُسعى لإدماج الصهيونية ضمن سياق المسيحانية اليهودية، وذلك ما فعله رانز بنفسه - في مرحلة ثانية من حجّيته - من خلال استعادة التفسير الثنائي لكاليشار والقلعي، حول التناوب بين ضربين طبيعيين وإعجازي للخلاص.

لقد كان المخرج لاهوتياً، إذ لم تلاق المؤسسة الصهيونية مأزقاً أخطر من طرح التساؤلات. لماذا تتدعّم الجماعة اليهودية بفلسطين يوماً إثر يوم تحت قيادة صهاينة اشتراكيين ذوي توجه لا أدري، في حين يعرف اليهود الأرثوذكس انكفاءة على أنفسهم؟

(15) (بالعبرية) Jacob Reines: *Lumière nouvelle sur Sion*, Vilna, R'em, 1902, p. 276.

(16) يدلّ مصطلح «إرتز إسرائيل» بحسب الاستعمال الشائع، على الأراضي الواقعة تحت الهيمنة الإسرائيلية إلى حدود انتقاء السيادة اليهودية (القرن I بعد الميلاد). وخلال فترة ما بين الحربين، كانت الحركة الصهيونية تسمّى فلسطين الواقعة تحت الانتداب باسم إرتز إسرائيل. وكذلك حملت المركزية النقابية المؤسسة سنة 1920، الاسم الرسمي «الاتحاد العام لعمال إرتز إسرائيل» (الاختزال الجاري: هستدروت). بالإضافة إلى التعت مباي الذي أطلق على الحزب الصهيوني - الاشتراكي الذي تواجد بين 1930 و1968م يعني «حزب عمال إرتز إسرائيل». فقد كانت الكلمة مستعملة بالأساس بدلالة جغرافية ولكن أصلها التوراتي أعطاهها صبغة دينية. وبعد 1948م وقع إبدالها في الخطاب السياسي الإسرائيلي بمدينة إسرائيل (دولة إسرائيل): وأصبحت الدولة وليس الإقليم الأساس والمرجع. وعرف مصطلح إرتز إسرائيل بعد 1967م انتعاشة لشعبيته في الأوساط الدينية والقومية اليمينية. وما كان يعتبره المجتمع الدولي احتلالاً كما هو الأمر، مع الضفة الغربية، نُظر إليه من طرف الأوساط السياسية الدينية، بكونه تحريراً ليهودا والسامرة، قلب إرتز إسرائيل التاريخي.

كيف بالإمكان الإضفاء على الصهيونية طابع ديني وهي مسوقة من طرف «كفرة»؟ لقد صاغ الحاخام الأكبر (الأشكنازي) بفلسطين إبراهيم إسحاق هاكوهين كوك Abraham Kook (1865 - 1935م) مخرجاً لذلك المأزق، من خلال تقديم إجابة ثورية. ودون الولوج في تفاصيل فكر ثري ومُشكل⁽¹⁷⁾، نقول باختصار، إن موقفه يرتكز بالأساس على مستندات مستمدة من التراث القبالي، والتي بحسبها أن كل مظاهر الخلق شاهدة بالحضور الإلهي، حتى تلك الأشياء التي تبدو متخلصة من أي تعالٍ في ظاهرها. فالصهيونية كذلك تحتوي هي أيضاً على «ملاح تلك القداسة»، والرواد الاشتراكيون الذين قدموا إلى فلسطين لخدمة الأرض قد شاركوا دون وعي منهم في مشروع مرعي من طرف الله، وفي مخطط عبر ربط الصلة بين الشعب اليهودي وإرتز إسرائيل، سيفضي إلى احتكام كل اليهود إلى وصايا الشريعة. لأن أرض إسرائيل مقدسة، ولأن المكان موطن نزل وحي الله (هتجالوت هاشخينا)، فالعودة الجسدية لليهود ستمهد العودة الروحية (تشفوا)، والتي تعني قناعة اليهودي بأن طبيعتهم الحقّة لا يمكن أن تكون إلا دينية. فالصهيونية المنتهكة للحرمت في الظاهر، قد وفّرت في الواقع صورة حيّة لخلّاص مسيحاني سائر نحو التحقق.

وعلى وقع تحقيق هذا الخلاص، اقتنع خلفاء راف كوك Rav Kook على رأس الحاخامية العليا أثناء خلق دولة إسرائيل 1948م، أن إرساء تلك الدولة بعد كارثة الإبادة الجماعية، وتحت تهديدات المحق من طرف البلدان العربية، يعني أن حضوراً لله في التاريخ، أصبح جلياً لأعينهم، وأن تكشفاً لـ «فجر الخلاص» (أنسلتادي جيولا) يرفقه «بداية تبرعم للخلاص» (رشيت سميحات جيولاتنو). وهو ما يمثل الشرارة الحقيقية للسياق المسيحاني.

لقد اقتاد ذلك المعتقد قسراً - والذي يجد ترجمته في عديد المباركات والصلوات المرفوعة، رجاء في حماية دولة إسرائيل وقادتها -، الصهيونية الدينية، إلى البحث عن الدلالات المؤكدة لنشوء تطورات متعلقة بالمسيحانية. أتت تلك العلامات خلال حزيران 1967م، بعد أن عاش الشعب الإسرائيلي شهر أيار في حالة رعب هائلة، على وقع النداءات العربية بالثأر («اليهود إلى البحر!»)، وترافقها بتصاعد أعمال التحرش العدائية (إغلاق مضيق تيران على البحر الأحمر). فقد تجلّى النصر الساحق لإسرائيل في أعين الكثير، ليس فقط خلاصاً، ولكن بمثابة المعجزة. فهذا الصراع الذي سمح لإسرائيل بحيازة مدينة القدس القديمة ويهودا والسامرة (الضفة الغربية)، - أين تتواجد أماكن ذات قدسية عالية في الذاكرة اليهودية، مثل الحائط الغربي للهيكل ومدافن البطارقة

(17) أشير إلى خلاصة أكثر توسعاً في مقالي:

«Le Gush Emunim: Le l'inspiration mystique à l'action politique», Cahiers Bernard Sagare, 1991, 128-130, p. 103-114.

بحبرون - صور تلك الواقعة خارقة، إن تجلّى الربّ مجدّداً، مانحاً شعبه ميراثه الأرضي (نهالا)، وقائداً إياه باتجاه النهج الخلاصي. لقد أوّلت حيازة مجمل إرث إسرائيل، من طرف أتباع غوش إيمونيم (كتلة الإيمان التي تأسّست في 1974م) والذين سيكتسحون شيئاً فشيئاً جزءاً مهماً من الجهاز الإيديولوجي - السياسي للصهيونية الدينية (حزب، صحافة...)، بأنها تقدّم نحو «منتهى الزمن»، أي الانزياح باتجاه اليوطوبيا المسيحانية⁽¹⁸⁾.

تفسّر هذه المسيحانية الأرضية بجلاء الهيجان الاستيطاني لغوش، حيث يعتبر تكثّف المستوطنات، علامة هائلة تقرب اليهود ومعهم كافة الإنسانية من خلاصهم النهائي.

وبصفة غير جلية وعبر العقود، أصبحت المسيحانية الواقعية لرواد الصهيونية - الذين ربّوا الميدان لتدخّل الإنسان اليهودي اليقظ في تاريخه - مسيحانية ناشطة شيئاً فشيئاً، أي النقيض للمسيحانية المنفعلة والمتحفظة التي هيمنت على اليهودية التقليدية. هذه العودة مرتبطة ضمناً بتحقيق الصهيونية من خلال إجراء البعث الأرضي الثاني (الجزئي) لليهود، على قاعدة دولية، والتي ستقوّي الإنتماء الفعلي لأرض إسرائيل. وجزءاً ذلك تدعّم الوجه السياسي للمسيحانية اليهودية الحاضرة أثناء القرنين II و I ق م، وحسنت صورتها من طرف الحاخامات المنشغلين بـ «صناعة» يهودية أثرى روحياً وأكثر تكيفاً مع الوضع المستجد للشّتات. تدعّم «أكثر يسراً ممّا شهدته الصهيونية، حيث كلّ التوجّهات ما كانت لتخلو من حساسيات مسيحانية».

الصهيونية: هل كانت مسيحانية سياسية؟

الجدل المثار في بداية هذا المقال، بشأن التواصل أو القطيعة المحدثة مع يهودية مابعد الثورة، يتعلّق في الأساس بالصهيونية. حيث يُعرض صنفان من التفسير المتناقضة: الأول ذلك العائد لأولئك الذين جعلوا من الصهيونية حركة متماهية مع اليهودية، ومجرّد تحوّل للترقب الحيني لصهيون⁽¹⁹⁾. والثاني ما يعود لأولئك يذهبون وبصفة مغايرة لإبراز أن الصهيونية كانت تحولاً من العالم اليهودي، وثورة حقيقية في

(18) أصبحت الأدبيات المخصصة لغوش إيمونيم متوفرة. من بين الإنتاجات الحديثة نخص بالذكر: Gideon Aran: «Redemption as a catastrophe: The Gospel of Gush Emunim», in Emmanuel Sivan et Menahem Friedman eds., *Religions Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany, State University of New York, Press, 1990, p. 157-176.

Ian Lustick: *For the Land and the Lord, Jewish Fundamentalism in Israel*, New York, Council on Foreign Relations, 1988.

Martin Buber: *On Zion: The History of an Idea*, New York, Schocken, 1986.

(19)

المصير اليهودي⁽²⁰⁾. فالملاحظ أن أي من هذه المقاربات ما كان على خطأ، لتعبير كل منها على وجه من وجوه الحقيقة، فالتوجه الأول، تبقى متمنعة عليه الجدة التاريخية للمشروع الصهيوني، والثاني، يبقى حائلاً دونه ربط التواصل العقلي أو حتى الرمزي منه، بين الصهيونية وأمل الأجداد في جميع المشتتين.

أما على مستوى تاريخي، فقد كانت الصهيونية - مُدركة في شكل تبلورها تحت قيادة تيودور هرتزل - تجدداً سياسياً ذا فريدة لا تناقش⁽²¹⁾. فباقتراح هرتزل تمكين اليهود من دولة، والتأسيس لهذا الهدف جهازاً سياسياً (المنظمة الصهيونية ومختلف هياكلها)، فإنه بعمله ذلك قد أدخل اليهود الحداثة السياسية، حداثة ذات أوجه ثلاثة، أولاً، عبر إحداث تحليل عقلي ورصين لـ «المسألة اليهودية»، يتم في ضوئه إعادة التوطين للشعب اليهودي داخل فضاء قومي، ولاحقاً من خلال إرساء السياسي (اليهودي) ضمن دائرة مستقلة ومنفصلة عن المؤسسة الدينية، والذي جعل تكون «أصحاب الفعل السياسي» في تميز عن النخبتين الدينية (الحاخامات) والاجتماعية (الآعيان). وفي مرحلة أخيرة التنظيم السياسي للأمة في شكل دولة، أي مؤسسة هيمنة، ذات طابع عقلي حولها تنتظم الولاءات السياسية.

فهل تلك الحداثة السياسية، الوثيقة الصلة بمعطى العقلانية وباستقلالية السياسي وبتوطيد أركان الدولة، تستوجب انقطاعاً تاماً عن التراث؟ تبدو الإجابة بالنفي. ذلك أنه في سنوات 1905م رفضت الأغلبية الساحقة للحركة الصهيونية المقترح البريطاني بخلق مستوطنة يهودية في أفريقيا الشرقية (أوغندا). هذا الرفض بالرغم من الظرفية الحرجة (الفترة متخللة بعدد المذابح في روسيا)، يبين دون تحفظ أن بناء الدولة اليهودية لا يمكن أن يتم على حساب التضحية بالوفاء لصهيون. بشكل آخر، القطيعة مع المرجعيات التراثية السابقة، لا يمكن أن تكون شاملة، لأنها توشك أن تلغي معنى المؤسسة الصهيونية جمعاء.

(20) يحضر هذا الإقرار بصورة مكثفة مع أولئك الذين يؤكدون على خصوصية الهوية الإسرائيلية (عاموس أوز، Amos Oz، أ. ب. يهوشوا A.B. Yehoshua. انظر مثلاً:

Amos Oz: The Israelis. Founders and Sons, Londres, Penguin, 1983.

(21) يجلو هذا التجدد في البيان الصهيوني المنشور من طرف هرتزل سنة 1896 بعنوان: دولة اليهود L'Etat des juifs (Der judenstaat)، حيث يبين هذا المؤلف ودون ازدواجية، أن هذا الصحفي النمساوي كانت تستحوذ على ذهنه فكرة خلق دولة على شاكلة غيرها من الدول، يكون فيها اليهود فقط هم الأغلبية، وليس تأسيس دولة مصبوغة بالثقافة اليهودية أو محكومة بالتعاليم الدينية اليهودية. فجّل الترجمات للغات الأوروبية قد شوّهت المراد، حيث إن الرغبة العميقة لهرتزل، بتسمية الأصل الألماني بـ «الدولة اليهودية»، خطأ، وكان مشروعه كان يطمح إلى بعث مملكة داود وتأسيس الهيكل الثالث!

حول تلك المسألة المتعلقة بالسياسية أنظر تعليقات كلود كلاين Claud Klein، المرافقة لترجمته L'Etat de Juifs, Paris, La Découverte, Coll. «Textes à l'appui», 1989. الحديثة لـ:

بخلق هوية قومية جماعية، يتيسر للصهيونية أن تتجذر كغيرها من قوميات القرن XIX في رأسمال رمزي موروث عن الماضي. فتلك العناصر المشكّلة للهوية يُعاد تأويلها وصياغتها واستثمارها، ولكن ذلك الفعل لا يشهد أبداً عن رغبة في إحداث تواصل. فالعودة الثلاثية التي تعد بها الصهيونية ينبغي إدراكها ضمن هذا السياق⁽²²⁾، فالمثاب إلى أرض فلسطين يشهد بوجود رابطة جوهرية، ذات طابع وجداني وعاطفي بين الشعب اليهودي والأرض المقدسة، رابطة حتى صهيوني ماركسي مثل بربروكوف BerBorokhov لا يتيسر له نكرانها، حتى وإن أخفاها وراء تعلل مادي منتحل. بالإضافة فإن حضور المرجعية التوراتية الثابت في أدبيات الصهيونية اليسارية، قد حافظ على حيوية المرجع الديني الأساسي، حتى وإن كان النص معتبراً كنتاج ثقافي للعبرية اليهودية، وليس كعلامة لتعهد اليهود تجاه إلههم. وفي مرحلة أخيرة، فإن إحياء العبرية مجدداً إلى لغة محكية متكيفة مع الاستعمال اليومي يُعتبر مثيراً لنوع من التدنيس لا ريب فيه، فإن غيرها محفوظة وذات طابع قدسي، بالرغم من كل العوادي بفعل التحامها بالعبرية الطقسية. كما عاين ذلك بدقة السفيكوف أندري نيهير André Neher أنه يتواجد «نوع من التجانس الاصطلاحي بين الكلمات ذات الاستعمال القداسي والمفاهيم المقدسة».

وحتى وإن تمت دولة للفضاء وتورخة للتوراة وعلمنة للغة، فإن الصهيونية ما ألغت «ثوابت الهوية اليهودية»، بل ما تمّ هو استثمار تلك المقومات بطريقة مغايرة، بإعطائها محتوى «قومياً»، حيث التوجّه بالموضوع المسيحاني وبطريقة لبقّة باتجاه الصهيونية. لنؤل اهتمامنا مثلاً لهرتزل، لقد كان ليبرالياً متحمساً، وحرصاً في دولته المستقبلية على استنساخ النموذج الليبرالي البطريركي للأمبراطورية النمساوية - المجرية الذي يقدر الحريات الفردية ويجعل من سلطة الدولة مكاناً لانصهار التعددية الشعبية.

وحتى وإن بلغ إلى حلّ المسألة الصهيونية عبر تمشّ عقلاني، فإن نجاحه لدى التكتّلات اليهودية عائد وبصفة أعم إلى أمر مغاير: إلى شخصيته الكاريزمية التي اقتادت عديد يهود أوروبا الشرقية إلى أن ترى فيه شخصية المسيا. ففي صوفيا خلال 1896م، وقع الاحتفاء به بصفة تكريمية عالية بصفته «القائد وقلب إسرائيل النابض»، سبع سنوات بعد ذلك، وفي فيلنا، يتراصّ الأنصار لاستقبال «الملك هرتزل». بالإضافة فإن لقاءاته مع قادة العالم عصرئذ (القيصر، ملك إيطاليا، السلطان العثماني، البابا...) ضاعفت من تقوية هيئته، ورسّخت القناعة لدى التكتلات اليهودية بحيازته على

(22) حول تلك العودة الثلاثية أنظر:

Denis Charbit, «Sionisme et judaïsme, Penser la Contradiction», Communauté nouvelle, mars-avril 1988, p. 151-167.

خاصيات مسيحية. فقد بدأ النجاح الشعبي للحركة الصهيونية مستقلاً عن فاعليته الإيديولوجية (النابعة من إعادة تشكيل الهوية اليهودية ضمن شروط قومية). ذلك أن النجاح التاريخي للصهيونية متأت بالأساس من ذلك التلاقي بين الترقب المسيحاني الشائع، والتوفر لحل سياسي واقعي، حيث تجلّى المزج بين اليوطوبيا والفعل مع تلك الحالة أمراً إجرائياً.

لقد كانت خميرة أساسية، وراء ظهور تلك الظاهرة الاجتماعية الفريدة التي هي الكيبوتز. فقد بدأ ظهور تلك الجماعة التعاقدية منذ سنوات 1910م (تحت اسم كفوشا)، وبعد أن عاينت الحركة العمالية في فلسطين، مدى تنافر الصياغة الماركسية مع وضعية بلد يندم فيه التناقض المعتاد بين البرجوازية والبروليتاريا. ستفصح الحتمية الاقتصادية المجال لمبادرة الجماعات المثالية، التي ستؤسس في الحقل «المختبرات اليوطوبية» التي ستصوغ المجتمع الاشتراكي المستقبلي. فهذا التغير في الاستراتيجية والذي أصبح ضرورياً في ظل شروط الحياة الاجتماعية في فلسطين، تيسر إتمامه بفعل «الحساسية المسيحانية» المخترنة في جيل موجة الهجرة الثانية (عاليا 1904 - 1914م)⁽²³⁾ إذ يرفض هؤلاء الرواد تراثاً، مدركاً مدى تحجره، وينتهكون كذلك وبوعي تعاليم تورا مغتربة. ولكن بخلاف ذلك فإن التزامهم عميق وصادق تجاه أبناء ملتهم، وعبرهم تجاه كافة الأمة العبرية السائرة في طريق التشكل، وهو ما يذكر بجلاء بالحماس الديني (دفيكوت) للحاسيديم. معاينة ليست فجئية بالمرّة عندما ندرك أن عدداً مرتفعاً لهؤلاء المهاجرين متأت من عائلات حاسيدية وأن الثلث منهم قد ارتاد الأكاديميات الدينية.

تسمح الواقعة السوسيولوجية التالية بفهم أحسن لكيفية الاستيطان بإرتز إسرائيل وخدمة الأرض، وكيف أن تلك الوقائع عيشة كظواهر خلاص عينية. إذ يرمز أ. د. جوردن A.D. Gordon (1856 - 1922م)، الزعيم الروحي لحركة هابوعيل هاتساير (الشباب العامل)، بصورة جلية، ذلك البعد ذا الدلالة الدينية الكثيفة للعودة إلى الأرض بقوله، حرث الأرض والزرع والجني، ليست أعمالاً فلاحية مبتذلة ولكنها أفعالاً مقدسة تسمح لليهودي المجتث من أي تعايش أصيل مع الطبيعة بإرساء رابطة حميمة لازمة مع كون مفعم بالحضور الإلهي. يصبح العمل شكلاً من الصلاة نوعاً من الطقس الذي بفضلله يحاور اليهودي إلهه. هذا الإله الحي والملتحم مع العالم. وبالتعامل مع المعنى المزدوج للفظه العبرية «أفودا» التي تعني «العمل» وكذلك الخدمة الدينية، يرسم جوردن تماثلاً مباشراً بين خدمة الحقوق وخدمة الله. ففي الحالتين يشارك الإنسان في تجربة دينية جلية بفضلها يبحث عن التغير وغاية الفوز بالكمال. ولكن اليوم فبالعمل الفلاحي

(23) هنا أيضاً المصطلح غير بريء. قال «عاليا» التي تعني حرفياً طلعة، صعدة يحيل مباشرة إلى الهجرة باتجاه إسرائيل فحسب. إذ يختلف الاستيطان في إسرائيل عن أي حلول يبذل آخر لأن اتحاد اليهودي مع أرضه يعني تعالياً روحياً.

يبلغ اليهودي القداسة ويحقق النموذج المسيحاني لإسرائيل. والملاحظ أن ذلك التقديس للعمل له وقع في الأوساط الدينية، ففي سنة 1922م أسست في فلسطين حركة هابوعيل هامزراحي (العامل الشرقي) والتي تحت شعار «توراة وأفودا» (التوراة والعمل) أضفت الشرعية على القيم الريادية للصهيونية الاشتراكية، باعتبارها قيماً دينية أساسية مستمدة من التعاليم الاجتماعية للتوراة. وفي 1937، عند بعث أول كيبوتز ديني، استبانت بجلاء حيوية تلك الروح الريادية الأصلية.

وجزاء الأثر المهم للعمل لم تتأسس الصهيونية الاشتراكية على الإلغاء المباشر والجلي للبعد المسيحاني، ولكن على إعادة التوجيه له. ولم يعد خلاص اليهود مدفوعاً باتجاه مستقبل أخروي غير محدد ولكنه يتم بصورة مباشرة بصفة اليهودي وبحسب تعبير ريمبو Rimbaud «قد حل بالأرض ومعه واجب لإتمامه، ولكن الواقع الأسن أمامه يخنقه».

وإذا ما كان البعث لسياسة يهودية يؤكد تكيف اليهودية مع شكل الدولة - الأمة الحديث، فإن ذلك ما عني، إلا نادراً لدى رواد الصهيونية الأوائل، «معيارية» القدر اليهودي، وتنميطاً راديكالياً للخصوصية اليهودية. بمعنى أن المرور عبر السياسي ينبغي أن ييسر تحقيق النبوة المسيحانية (مع غايتها القصوى وهي تحقيق الأخوة الكونية). فعبر السياسي سيتم لليهود تحقيق وجودهم كشعب فاضل (عم سيجولا) يتقدم الشعوب الأخرى على الأرض. لقد كان ذلك اليقين ثابتاً في جوهر المسار السياسي لرجل طبع آثاره جلياً زهاء نصف قرن تاريخ الصهيونية، ألا وهو ديفيد بن غوريون David Ben Gourion. فهذا الرجل ومن أول وهلة، يبدو أنه ليس من المتيسر تبريره من «الحلم المسيحاني»، أو لم يسع وهو يصوغ إيديولوجية الـ «مملكيتوت» (الدولة) لتأكيد الهيمنة المطلقة للدولة، المركز الناشط للنظام السياسي، والذي ينبغي أن يكون معاً التعبير الأكثر تمثيلاً للروح القومية اليهودية أي التجسد الواقعي لحركة التحرير القومية، والضامن لوحدة الأمة؟ أو لم يكن طبعاً حدثاً في رغبته لتمكين اليهود من منظمة سياسية عقلانية (الدولة)، التي ستكون عامل انصهار قومي⁽²⁴⁾.

بدون شك لقد كان بن غوريون واقعياً متجذراً في عصره ومتمرساً بخبرات اللعبة السياسية، بالإضافة فإن كلفه بالتوراة كان لا محدوداً، وحتى وإن كان يرى فيها لمحة تاريخية أكثر من كونها نصاً موحى فإنه قد تبنى وبصفة جادة المنطق العميق الذي يشغلها.

(24) بشأن توضيحات أوفر حول الدولة أنظر:

Avraham Avi Hai, Ben Gaurion: batisseur d'Etat. Principes et pragmatisme (1848-1863), Paris, Albin Michel, Coll. «Présences du Judaïsme», 1988.

بالإضافة، أو لم يكن كذلك على قناعة كبيرة بأن التاريخ الفريد للشعب اليهودي المودع في التوراة، سوف يتواصل مع خلق دولة إسرائيل وأن اختيار إسرائيل - الذي لا يعني تفوقاً على الأمم الأخرى ولكنه وعي بمسؤولية رسالة ينبغي إتمامها - لم تلغ فاعليته بالصهيونية التي وفّرت له ترجمة جديدة مستحدثة، حيث تحول الاختيار من مدلوله الديني إلى مدلوله السياسي.

لقد كان بن غوريون مصراً للجعل من إسرائيل دولة فريدة يتحقق فيها النموذج النبوي للأخوة، حيث تكون «نور الأمم» (أشعيا 42: 6)، دولة نموذجية تجلي الطابع المميز للشعب اليهودي، ودولة فريدة تتم رسالة الخلاص اليهودية وغيرها لكافة الإنسانية. فخلال سنوات 1950، عندما كانت أفواج المهاجرين تتدفق على الدولة الناشئة، كشف بن غوريون في عديد المناسبات عن قناعته بأن الشعب اليهودي يصدد الدخول في الزمن المسيحاني. فجميع المنفيين هذا الحدث ذو الصدى الواسع، أول بشكل أنه يمثل دخولاً في حقبة نوعياً مختلفة. ذلك أن الأمر متعلق بمسيحانية متمحورة حول الإنسان، حيث الخلاص ليس من فعل المسيا ولكنه نتاج بشر أخذوا قدرهم بأيديهم، يبقى فيه النسق والضغط والنبض المسيحاني حياً. فالليوطوبيا السياسية لبن غوريون، بالإضافة إلى «تطلعه إلى دولة نموذجية» وتحفّزه إلى «تحقيقها ضمن شروط ذاتية» (بفعل العليا والعمل الريادي) تركز بالأساس على «رؤية مسيحية للخلاص» و «إيمان بخلود إسرائيل»، والتي هي مفاهيم دينية بالأساس⁽²⁵⁾، حتى وإن كان الفعل السياسي لا يوليها أهمية إلا من زاوية جانبها العملي. ذلك التفريق أساسي لأنه يسمح بتمييز ما يجمع وما يفرق الصهيونية الحديثة عن الحركات المسيحانية السابقة. وتكمن نقطة الالتقاء المهمة في عدم القناعة الجماعية بالحاضر، والتطلع إلى رؤية مغايرة بشكل جذري ترنو إلى خلق حياة جماعية يهودية في فلسطين. ولكن هناك يكمن الخلاف ففي الحين الذي تبقى فيه الحركات المسيحانية حتى «المتحمسة» منها كتلك العائدة لدافيد روبني David Reubeni وشلومو ملكو Shalomo Molcho وسبتاي زيفي Sabbatai Tsevi (القرن XVII) رهينة رؤية دينية للعالم، أين التاريخ هو نتاج فعل الله، فإن الصهيونية قد اختارت الانخراط في الواقع المعيش للعالم كما هو قبل شغله من الداخل. فالأمر يبدو ملحاً لموازنة «مسيحانية» الصهيونية. ذلك أن اعتبار الحتمية المسيحانية

(25) تلك المصطلحات مأخوذة عن:

Joseph Gorni: «De l'idéologie Sioniste à la vision Sioniste. David Ben Gaurion et le Sionisme, 1906-1963», in *Transition and change in Modern Jewish History. Essays in honor of Shmuel Ettinger*, Jérusalem, Historical Society of Isarel/Zalman Shazar Center for Jewish History, 1987, p. 333. (بالعبرية)

كتابان لبن غوريون يحملان دلالات دينية:

(الرؤية والطريق) Hazon ve Derekh و Netzah Israel (خلود/مجد إسرائيل).

مع المؤرخ جاكوب كاتز Jacob Katz، جرّاء الفعل يبدو مغالياً⁽²⁶⁾، فذلك يقود إلى رؤية الصهيونية بصفتها تسلسل لأحداث خاصة ومنظمة ومتسقة وثابتة بفعل منطق جامد لا غير. بمعنى أن التاريخ ملغى جرّاء أن الحاضر لا يتفسّر، إلّا عبر شبكة مسيحانية موروثه عن الماضي.

إنه وبشكل مغاير وأصوب، ينبغي متابعة الصهيونية على شاكلة ما ذهبت إليه المؤرخة أنيتا شابيرا Anita Shapira باعتبارها «مسيحانية سياسية»، مفهوم يبيّن بجلاء طبيعتها الازدواجية الضمنية⁽²⁷⁾، فالقصد هو مسيحاني باعتبار السعي لبلوغ نهضة قومية - مرفوقة، عموماً، بتجديد اجتماعي - تستبق عصر سلام لكافة الإنسانية، ولكن الطريقة سياسية، بصفة وضعت ذلك المثال يخضع للفعل المخطط من طرف أناس هنا في الواقع. فالصهيونية هي كالانعتاق قبلها ظاهرة، كشف جرشوم شولام Gershom Scholem طبيعتها الجدلية العميقة بجلاء، فمن ناحية تلتحم شرعية الصهيونية بالضرورة التاريخية المتشكّلة في فضاء العالم العلماني وليست مجرد تمظهر بسيط للمسيحانية السائرة نحو الفشل بفعل عدم اقتدارها على المسك بزمام الواقع. ومن ناحية أخرى هناك «طابع خفي» و «بعد صوفي» و «رمزي» في الصهيونية والذي يضفي عليها شحنة ذات دلالة «ميتافيزيقية ودينية» بفضلها تمت المحافظة على الخصوصية اليهودية وتحاشي الجعل من اليهود «أمة على غرار الأمم»⁽²⁸⁾.

إذ هنالك جدلية ذكية للاستيعاب والحيازة مجدداً للحيازة المسيحاني، تعني بوضوح أن المستويات السياسية والرمزية ينبغي أن لا تتمازج بصفتها تتوقع ضمن أنساق مختلفة: حيث الأول يتجذّر بثبات في الواقع التاريخي، أما الثاني فهو ينتمي إلى مجال التمثيلات. فالطريق المرسومة من طرق غوش إيمونيم والتي تطمح إلى تأسيس فعلها السياسي على تأويل ديني للواقع، تتركز دون شك على مزج للسياسي والرمزي. نوع من المزج عرفت بفعله حركة س. زيفي تطوراً خلال القرن XVII قبل أن تنتهي إلى فشل ذريع، موشك لتغذية «سياسة صوفية»⁽²⁹⁾ مهددة إلى حدّ ما بتدمير المشروع

(26) Jacob Katz: «Israel and the Messiah», Commentary, LXXIII, 1982, 1, p. 34-41.

(27) Anita Shapira, «Sionisme et messianisme politique», in Transition and change in Modern Jewish History, op. cit., p. 149-158. (بالعبرية)

(28) شرح ج. شولام G. Scholem حُجّيته في لقائه مع موكي تزور Muki Tzur والوارد في: Fidélité et Utopie. Essais sur le Judaïsme contemporain, Paris, Calmam-Lévy, 1978, p. 17-72.

في عديد المناسبات يرفض شولام جلياً اعتبار الصهيونية بمثابة مسعى سخيفاً لتطبيع السياسي. «فلماذا ما كانت المشابهة التامة هي الناتج النهائي لما نسعيه الإحياء للشعب اليهودي، فليس لي من كلمة أخرى سوى عجيب لوصف ذلك المسار» (ص 64).

(29) كان جيرشوم شولام قد نحت تلك العبارة لإدانة تسييس الديني، المحدث من طرف الحزب الارثوذكسي أغودات إسرائيل:

«La politique de la mystique: la nouveau Kusari d'Isaac Breuer» in Le Messianisme juif. op. cit., p. 459.

السياسي (الصهيوني) والإبطال مجدداً وبقوة للسياق اليوطوبي (المسيحاني).

ولعل ظهور جماعة غوش إيمونيم يوحى بحدوث تقلبات هزت الصهيونية خلال العشرين سنة الأخيرة، والتي جاءت جراء ثلاثة أحداث أساسية: الوعي المتنامي بالكارثة المطلقة المتمثلة في مذبحه يهود أوروبا، ومجافاة المجتمع الدولي لإسرائيل خلال سنوات 1970⁽³⁰⁾، والذي قوى الإحساس بالعزلة الوجودية لشعب إسرائيل وخصوصية قدره الصعب، ومما أكد ذلك الانطباع «تحرير يهوذا والسامرة».

التطبيع السياسي الذي تعلقت به المنظمة الصهيونية في مستواه العملي وجد هنالك نهاياته. وبخلاف ذلك بدت «المسيحانية» الضمنية والتي لا زالت حتى الآن خفية، سافرة ومدعومة بفعل التاريخ. فالصهيونية وبعيداً عن تيسير الوجود اليهودي لم تقم كما لاحظ ر. آرون R. Aron بروية، سوى بتكثيف التناقض اليهودي: دولة «على غرار مثيلاتها» في الظاهر، لقد أصبحت دولة إسرائيل لدى عديد اليهود الصيغة الأكثر فريدة لليهودية⁽³¹⁾.

(30) لقد بلغ الخزي الذي وُصِفَ به دولة إسرائيل ذروته في تلك الفترة، مع قرار الأمم المتحدة في العاشر من نوفمبر 1975، الذي يعتبر الصهيونية شكلاً من أشكال العنصرية والتمييز العرقي. وقد رُوجع هذا القرار في السادس عشر من ديسمبر 1991.

(31) Raymond Aron: *Essais sur la Condition Juive contemporaine*, Paris, Editions de Fallois, 1989.